



Juan BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000, XXIV+997 pp.

Ha sido una coincidencia, oportuna sin duda, que esta obra se publicase dos años antes que Salamanca fuese nombrada, junto con Brujas, «Capital cultural de Europa», porque la llamada «Escuela de Salamanca», con su desarrollo teológico, contribuyó no poco a tal celebridad. Aparte de este hecho coyuntural, el libro llena una laguna en la investigación. Como dice el autor (p. XX) y lo demuestra más adelante en un estado de la cuestión (pp. 148-155), ciertamente existían diversas monografías sobre la Escuela de Salamanca (desde F. Ehrle, T. Urdániz, V. Beltrán de Heredia, M. Andrés-Martín, hasta J. Brufau Prats y R. Hernández Martín, entre otros), pero faltaba un estudio sistemático y profundo que la abarcase en su amplitud histórica y temática. Acometer una síntesis de este tipo es un trabajo arduo que requiere tiempo, saber, rigor metodológico y visión de conjunto, y por ello esta monografía es digna de elogio.

En efecto, cuando el autor emprendió la tarea, contaba ya con un acervo de conocimientos, no sólo sobre la Escuela de Salamanca, sino también de la historia de la teología. Es Doctor en Filosofía y Letras y en Teología por la Universidad de Navarra. Su tesis doctoral en Teología, defendida en 1972, versó precisamente sobre Melchor Cano («*Magisterium Ecclesiae*» y «*Sensus fidelium*» según Melchor Cano). Posteriormente publicó una notable monografía, relacionada con este tema: *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la «Suma»* (1982). Durante los años de docencia en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra dirigió dieciocho tesis doctorales relacionadas con la Escuela de Salamanca.

El esquema de la obra muestra un desarrollo razonado de la materia, como explica el propio autor (pp. XX-XXIV), porque establece el contexto histórico desde una mirada retrospectiva hasta los orígenes de la teología, enfoca después la Escuela de Salamanca en todo su desarrollo y, finalmente, relata la influencia posterior de los teólogos salmantinos. Conforme a este razonamiento están constituidas las tres partes del libro.

La primera se titula «La condicionalidad histórica de la Escuela de Salamanca» y constituye un único capítulo, extenso, que comprende el «marco histórico e institucional». Esta parte trata de la situación de la teología entre la escolástica y el humanismo, enfoca particularmente la evolución del método teológico y presenta después el soporte institucional, a saber las Facultades de Teología —particularmente la de la Universidad de Salamanca— y aquellos conventos dominicanos que albergaban un *studium generale*.

La segunda parte se titula «La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología» y abarca los capítulos dos a ocho. Primero se contextualiza la Escuela de Salamanca en dos aproximaciones complementarias: inicialmente, con una mirada desde fuera, se relata el origen, la evolución y las características de la Escuela de Salamanca; en un segundo paso se muestra, desde dentro, la contextura teológica que caracteriza el quehacer de los maestros salmantinos, a saber la confluencia e integración superadora de escolástica y humanismo, sin pasar por alto otros desarrollos teológicos aparecidos tras el ocaso de la escolástica. Des-

pués de esta preparación, el lector se encuentra ya «frente a frente» con los principales protagonistas de la llamada «Primera Escuela de Salamanca»: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano, que son tratados de manera extensa y profunda. Finalmente el lector accede a los restantes teólogos, pertenecientes bien a la «Segunda Escuela de Salamanca» como Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi y Domingo Báñez, o bien se trata de diversos sustitutos de cátedra a lo largo del siglo XVI.

En la tercera parte, titulada «Proyección e influencia de la Escuela de Salamanca», en un capítulo único, se desarrolla la influencia teológica en los distintos países y ámbitos, así como la repercusión de la enseñanza salmantina en el ámbito sociopolítico.

La obra concluye con varios apéndices, como tablas cronológicas de Vitoria, Soto y Cano, documentación bibliográfica por temas y fuentes, y finalmente un índice de autores. Quizá convenga advertir que Belda duda sobre la fecha del nacimiento de Vitoria, situándolo una vez en 1483 y otra hacia 1492 (cfr. pp. 929 y 317).

Una de las primeras impresiones de este libro es la cantidad y calidad de trabajo que encierra. Aporta, en efecto, una visión de conjunto —en extensión y profundidad— de la Escuela de Salamanca. El lector se sitúa con facilidad en los escenarios académicos e, incluso, se ve implicado en los temas que se ponen a discusión. Así, por ejemplo, puede seguir de cerca el trabajo teológico de los grandes maestros salmantinos, su enseñanza académica, su uso de las fuentes —crítico y creativo al tiempo, llegando a síntesis superadoras—, y abiertos a los problemas de su tiempo, como puede ser la conquista de América con los interrogantes que comportaba, o la recepción de Erasmo. Queda patente que el debate entre escolástica y humanismo fue decisivo para la «nueva Escolástica» a la que dio origen la Escuela de Salamanca. Mostrar la síntesis entre tradición escolástica y cultura de la época que produce una auténtica renovación teológica, es uno de los méritos de este libro.

Aunque el autor afirma que queda mucho trabajo por hacer en el conocimiento de los maestros de Salamanca, la obra constituye un avance incluso en el estudio de los maestros más conocidos, entre los que trata *in extenso* de Melchor Cano. En el caso de éste último, se ofrece como un compendio de su persona, su obra y su aportación al *status* epistemológico de la teología, que tiene su punto de arranque en Santo Tomás e integra la aportación del humanismo.

El manejo de la bibliografía es amplio, ordenado y crítico. Desde el punto de vista didáctico y para facilitar la visión de conjunto, resultan muy útiles las diversas tablas cronológicas de la Escuela de Salamanca, como por ejemplo la situación de las cátedras, las fechas de la actividad docente, los manuscritos; además, las tablas del Apéndice I sobre los tres grandes maestros de la primera generación salmantina permiten situarlos, a golpe de vista, en el contexto histórico, porque se señalan, de modo esquemático, los acontecimientos políticos, eclesiásticos y culturales más relevantes. También contribuye a la utilidad del libro el desarrollo detallado y documentado de los temas, que facilita localizar datos y fuentes.

Se trata, en definitiva, de un estudio teológico-histórico, que tiene a la vista la unidad de la teología, entendida no sólo en abstracto sino también en el transcurso de los tiempos. El autor no pierde de vista el núcleo genuino de todo teologizar, pero lo hace sin salirse del contexto, lo cual supone un esfuerzo intelectual y metodológico enorme. Todo ello en un estilo narrativo cuidado que se lee bien.

Es lógico, por otra parte, que una obra de casi mil páginas sobre un tema monográfico ofrezca algún flanco débil. Se comprende que el autor haya querido conceder especial relieve a Melchor Cano, pero esta preferencia conlleva cierta desproporción considerando las doscientas cincuenta páginas dedicadas a este teólogo, frente a las quince que versan sobre Domingo Báñez; también otros maestros de cierto relieve como Pedro Sotomayor o Mancio de Corpus Christi merecerían un tratamiento algo más extenso. Asimismo el «marco histórico e institucional» y la introducción general a la Escuela de Salamanca habrían ganado en claridad si se hubiera condensado más este tema de carácter más bien introductorio, evitando algunas repeticiones.

Es discutible la afirmación del autor acerca de la absoluta fidelidad de Cayetano al pensamiento de Santo Tomás (pp. 62, 230, 237, entre otras), ya que desde los estudios de Étienne Gilson, Norberto del Prado y Santiago Ramírez, sobre todo, se impone la tesis contraria, al menos en lo referente a algunas doctrinas filosóficas de Aquino, por ejemplo, en el importante tema de la analogía del ser. Lo mismo cabría decir respecto de la cuestión, nada baladí, relativa a la transcendentalidad del *esse*. A partir de tales premisas convendría matizar también algunas afirmaciones sobre teólogos de la Segunda Escuela de Salamanca, a los que el autor atribuye «un tomismo más servil, mucho más pegado al texto de la *Suma*, al estilo de Cayetano» (p. 776); es cierto que los teólogos de esa generación salmantina son menos creativos que los de la primera hora, pero es preciso conceder que Domingo Báñez, por ejemplo, es más fiel a Santo Tomás que Cayetano (cf. pp. 790-792). Bastaría considerar las críticas que el propio Báñez vertió contra la síntesis cayetanista, para advertir la comprensión que este salmantino de la segunda generación alcanzó de la síntesis tomasiana.

En éstos y en algunos otros aspectos, como por ejemplo la influencia nominalista en la teología del siglo XVI, los análisis y comentarios del autor se prestan a un diálogo científico que siempre es provechoso. Al mismo tiempo, al dar a conocer con exactitud y detalle el estado de la investigación sobre la Escuela de Salamanca, constituye una invitación a los estudiosos para trabajar en tantos campos que aún se encuentran en barbecho, como son ediciones críticas y estudios monográficos de teólogos salmantinos menos conocidos.

Elisabeth REINHARDT

Javier ECHEVARRÍA, *Memoria del Beato Josemaría Escrivá. Entrevista con Salvador Bernal*, Ediciones Rialp, Madrid 2000, 358 pp.

Con ocasión de los veinticinco años del fallecimiento del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, acaecida en Roma el 26 de junio de 1975, Salvador Bernal, Doctor en Derecho y periodista, ha mantenido una larga conversación con el actual Prelado del Opus Dei, Excmo. y Revmo. Mons. Javier Echevarría. Miembro del Opus Dei en 1948, Mons. Echevarría estuvo muy cerca del Beato Josemaría desde 1950, trato que se intensificó a partir de 1952, cuando fue nombrado secretario suyo y, muy particularmente, a partir de 1956, en que fue designado *Custos*, «es decir, una de las dos personas que, de acuerdo con los Estatutos del

Opus Dei, había de vivir siempre con el Presidente General (a partir de 1982, con el Prelado), y ayudarle en su vida y en su trabajo cotidiano» (p. 9).

La base de esta *Memoria* es el ímprobo trabajo realizado por el actual Prelado del Opus Dei para preparar la causa de beatificación de Josemaría Escrivá, proceso culminado el 17 de mayo de 1992, en un solemne acto litúrgico, presidido por el Santo Padre Juan Pablo II, en la plaza de San Pedro, al que asistieron, según las estimaciones que barajó la prensa en aquellas días, más de doscientas mil personas procedentes de todas las latitudes. Los recuerdos y notas que Mons. Echevarría escribió después de la marcha al cielo del Beato Josemaría tienen, según ha declarado posteriormente Salvador Bernal, en torno a cuatro mil folios o más. La labor del entrevistador consistió en conversar con Mons. Echevarría, con objeto de ordenar esas extensas notas. Tarea no fácil, ciertamente, pero que ha sido realizada, a mi entender, satisfactoriamente.

No debe extrañar que Mons. Echevarría haya podido disponer de tan abundante material. A la cotidiana y larga convivencia de más de treinta años con el biografiado, se añade la extraordinaria memoria del entrevistado y el cuidado delicadísimo que siempre manifestó por conservar, en la medida de lo posible, todo gesto y palabra del Beato. Le animaba a ello, no sólo su cariño filial, sino también su responsabilidad ante la historia. Por consiguiente, tenemos aquí una pequeña muestra, aunque muy expresiva, de la *Memoria* conservada por Mons. Echevarría, puesta a punto por Bernal.

Ante todo conviene destacar una advertencia del entrevistador: «En modo alguno este libro pretende ser una biografía histórica, sino más bien una aportación significativa al conocimiento y perfil espiritual del Beato Josemaría» (p. 11). Las obras históricas tienen su propio método, su manera de proceder y, por consiguiente, su forma de ser enjuiciadas. Aquí nos hallamos en la etapa previa a la Historia: este libro se inscribe en el capítulo de las fuentes o testimonios. Los historiadores lo tomarán en cuenta, porque constituye un relato de primera mano de la vida cotidiana de una de las figuras eclesásticas más notables del siglo XX. Muchos rasgos de su temperamento y carácter, e innumerables circunstancias de su vida se explican o se comprenden ahora mejor a la luz de esta *Memoria*. Es paradigmático, por ejemplo, todo el capítulo sobre la salud y la enfermedad del Beato Josemaría, que tanto esfuerzo y heroicidad le obligaron a desplegar en múltiples ocasiones. En efecto, a la vista de lo que cuenta Mons. Echevarría se agiganta el desprendimiento y el amor a las almas manifestados por el Beato en los últimos cinco años de su vida, en que emprendió varios viajes catequéticos, que le llevaron a recorrer la Península Ibérica de un extremo a otro, prácticamente toda Sudamérica, parte de Centroamérica y México, y algunos países de la Europa occidental. Y todo ello, sin contar con la grave diabetes diagnosticada en 1944, y padecida hasta que sufrió un *shock* anafiláctico el 27 de abril de 1954, del que se recuperó, como narra Mons. Echevarría, «por Voluntad de Dios», cesando los síntomas de la diabetes, aunque entonces aparecieron otros males.

Bernal nos informa que son dos las perspectivas que le interesa subrayar en este libro. Al hilo de los recuerdos de Mons. Echevarría se ha fijado muy especialmente en aquellos pasajes que destacan la unidad o ensamblaje del espíritu del Opus Dei con las realidades humanas y culturales de nuestro tiempo, tema directamente aludido por el Decreto de virtudes heroicas, publicado por la Santa Sede en 1990. Así mismo, se ha sentido muy impresio-

nado por las nuevas vías teológico-pastorales y canónicas intuitas y, en parte, desarrolladas, por el Beato Josemaría, más tarde recogidas por el Concilio Vaticano II (captación del matrimonio como camino vocacional, la llamada universal a la santidad, el ministerio sacerdotal como servicio, la Misa como centro y raíz de la vida cristiana, etc.).

Con todo, ahora quiero referirme más especialmente a las novedades que el Concilio formuló en el número 10 del decreto *Presbyterorum ordinis*, en buena medida preanunciadas por la acción pastoral y la predicación del Beato Josemaría, e inspiradas, por qué no decirlo, en ellas. La figura del Fundador del Opus Dei delineada en esta *Memoria*, no se circunscribe, pues, sólo a lo que podríamos denominar el plano de lo cristiano-existencial y al orden de la lucha ascética, con ser estos dos niveles tan importantes; sino que se proyecta, y no secundariamente, sobre una nueva comprensión del misterio de la Iglesia, tanto desde su perspectiva teológica, como espiritual y jurídico-canónica. Verbigracia, y en cuanto al nivel teológico, una mayor profundización en los caracteres sacerdotal, bautismal y de la confirmación, que ilumina la igualdad fundamental de los fieles y su desigualdad funcional. A partir de aquí se descubre la radical participación del fiel cristiano en la misión de la Iglesia (esto permite, entre otras cosas, una ajustada inteligencia de lo que el Concilio ha denominado «iglesia doméstica», referida al hogar cristiano). O, por poner otro ejemplo, las intuiciones del Beato Josemaría relativas a la secularidad cristiana.

Me parece saliente, ya en el plano eclesiológico-canónico, una afirmación de Mons. Echevarría, recogida en la página 313, que copio literalmente: «Cuando el Fundador vio el Opus Dei, comprendió ya que su naturaleza jurídica iba en la línea de las estructuras de la jurisdicción personal y, sin pensar en sí mismo, buscó la orientación y el camino para llegar a esa solución. Pero, desde que hizo la primera petición —o primer intento de petición— para llegar a la figura jurídica definitiva de la Obra, como podía ir ligada a una capitalidad episcopal, comunicó a la Santa Sede que estaba dispuesto a renunciar a dirigir la Obra, para que otro asumiera esas funciones: no le interesaba para su persona esa dignidad jerárquica». Evidentemente, esta actitud revela una profunda humildad; pero también manifiesta —como ya se ha dicho más arriba— una comprensión nueva del misterio de la Iglesia, algo que quizá no se ha destacado suficientemente por parte de la crítica histórica, aunque tiempo habrá...

Josep Ignasi SARANYANA

Samuel FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Institutum Patristicum Augustinianum («Studia Ephemeridis Augustinianum», 64), Roma 1999, 328 pp.

El libro que nos toca ahora analizar es una tesis doctoral de 1996, leída en el Institutum Patristicum Augustinianum de Roma.

Ya desde las primeras páginas de esta obra se advierte al lector sobre los grandes temas que se van a estudiar: enfermedad, enfermo y médico. Estos términos han de ser entendidos con valor metafórico, y referidos a las realidades espirituales resultantes de la acción divina y humana en el

proceso de la salvación. Por tanto, se excluyen *a priori* las investigaciones sobre la historia de la medicina, en cuanto tal, y la aportación que la obra origeniana pudiera ofrecer a dicha historia.

El A. comienza con una breve introducción en la que da cuenta de las características principales que ha tenido presente en la realización de su trabajo. A continuación hace un largo excursus en donde se ocupa de los precedentes de la imagen médica, tanto en la tradición filosófica antigua, como en la tradición bíblica y cristiana anterior a Orígenes, aunque también estudie someramente los conocimientos médicos del Alejandrino. El cuerpo de la tesis lo dedicará a los grandes temas: la enfermedad, el enfermo y el médico.

La enfermedad se estudia a partir de unos presupuestos bíblicos en los que se pone de manifiesto la relación entre la medicina común y la medicina espiritual, en un contexto que trata de colocar en primer plano la enfermedad espiritual. Como es lógico asistimos a una valoración origeniana de la enfermedad respecto a la salud. Conviene hacer notar que la valoración de las enfermedades, ya sean corporales o espirituales es siempre positiva en el Alejandrino. El A. hace un análisis muy preciso de algunas enfermedades bíblicas, que tienen una significación espiritual, como la lepra, las heridas, la sordera, etc.

El enfermo es contemplado desde una doble perspectiva: individual y colectiva. «Así como la esposa del Cantar de los cantares indica tanto el alma individual como la Iglesia; también el sujeto de la enfermedad espiritual admite una interpretación individual y otra colectiva. La más corriente es la individual, pero la colectiva también está presente» (p. 195). Así aparecen algunos personajes bíblicos que, colectivamente considerados, representan a Israel y a la Iglesia de los gentiles. Este será el caso de la ceguera de Agar, la lepra de Marfa, la hermana de Moisés, la hemorroísa, etc. La interpretación individual del enfermo lleva a nuestro A. a plantearse el problema de la «causa de las diversidades»: ¿Por qué uno nace sano y otro enfermo? En polémica con los gnósticos, Orígenes ensaya su teoría de la preexistencia de las almas. Con ello declara que «el Creador no es injusto, porque gobierna de acuerdo con las causas precedentes, es decir, de acuerdo con los méritos o deméritos adquiridos en la preexistencia» (p. 116). Hace también interesantes consideraciones sobre el papel del libre albedrío en la adquisición de la enfermedad y en la curación; así como sobre el progreso espiritual del enfermo comparándolo con las «epinoiai» (denominaciones) del Salvador.

En tercer lugar considera el A. la imagen de Dios como médico, que es aplicada por Orígenes tanto a Dios Padre como a Cristo. También los profetas, los apóstoles y sus sucesores son llamados médicos. Lo mismo cabe decir de los ángeles, que colaboran en la curación de los hombres, al servicio de Dios. Una de las grandes dificultades que encuentra el Alejandrino, frente a sus adversarios gnósticos, es la de compaginar las penas que Dios infringe a los pecadores con su actuación sanadora como Médico de las almas. Supuesta la bondad divina, frente a gnósticos y marcionitas, Orígenes proclama el valor medicinal de los castigos divinos. El A. dedica especial atención a la figura de Cristo como Médico, de cara a la tradición medicinal de Asclepio y de los demonios paganos. La acción sanante de Cristo en las curaciones evangélicas será continuada en el tiempo por los discípulos. Termina este apartado dedicando un espacio a la Sagrada Escritura como medicina espiritual.

Al final del libro se recogen, a modo de síntesis, unas conclusiones de los principales aspectos que la metáfora médica sugiere al pensamiento origeniano. Una selecta biblio-

grafía y unos cuidados índices de citas bíblicas, de Orígenes, de autores, y de carácter general completan la estructura del presente volumen.

Muy sugerente nos parecido el tema de las epínoias de Cristo, que la Escritura emplea para designar diversos aspectos cristológicos. Orígenes las pone en relación con el progreso espiritual del cristiano. Nuestro A. sitúa también a los enfermos en ese itinerario de progreso espiritual, basándose en una homilía del Alejandrino sobre el profeta Jeremías, conservada en la traducción latina de Jerónimo. En ese texto se aprecia incluso una gradación de las epínoias soteriológicas. A cada estado de desarrollo espiritual le corresponde una epínoia:

Para el que es enfermo,	Cristo se presenta como Médico.
Para el que es irracional,	Cristo se presenta como Pastor.
Para el que es racional,	Cristo se presenta como Rey.
Para el que da frutos,	Cristo se presenta como Vid verdadera (p. 166).

No sucederá lo mismo con las epínoias teológicas (Sabiduría, Verdad, Justicia), que no entran en relación con el desarrollo espiritual, sino que ponen de manifiesto la relación eterna del Verbo con la creación, como ya puso de relieve J. Daniélou (*Message évangélique et culture hellénique*, p. 352).

También ha suscitado nuestro interés el tratamiento que da nuestro A. a la apocatástasis, uno de los puntos más conflictivos de la teología origenista. Lo hace, como es lógico, desde una perspectiva medicinal. Se basa, especialmente en un pasaje conocido del Comentario a los Romanos del Alejandrino en el que se afirma la virtud curativa del Logos frente a todos los males, sin que esto viole el libre albedrío de los seres racionales. Según Orígenes no existen enfermedades espirituales absolutamente incurables, y confía en que todos los seres racionales retornarán un día a la *pristina sanitas* en que fueron creados. De todas formas, el Dr. Fernández sostiene que «La imagen médica es utilizada pocas veces para ilustrar la restauración final, y cuando lo hace, la utiliza a contrario. Esto se explica por el hecho que entre las enfermedades corporales —a diferencia de las espirituales— algunas efectivamente no tienen remedio y son mortales» (p. 175). Consideramos muy certero este comentario crítico del pensamiento teológico origeniano.

En cuanto a los aspectos formales del trabajo conviene destacar positivamente la casi total ausencia de erratas. Así se puede considerar excepcional la de las pp. 50-51, notas 195, 198, 199, 205 y 206, en donde se cita la traducción del *Paedagogus* de Clemente de Alejandría de M. Merino-E. Redondo, como de M. Merino-E. Mendoza. Aunque en descargo del A. digamos también que en la Bibliografía (p. 292) está correctamente referido.

En su conjunto, podemos decir que nos encontramos ante una excelente monografía sobre Orígenes, autor, por otra parte, nada fácil de estudiar, no sólo por la densidad de su pensamiento, sino también por lo fragmentado de su obra. El Dr. Fernández ha sabido abordar su estudio desde una amplísima bibliografía, adecuándola en todo momento a las necesidades de la investigación realizada. Felicitamos, pues al A. y al Instituto Patristico «Augustinianum» por esta publicación que enriquece los conocimientos disponibles sobre el genial Alejandrino.

Domingo RAMOS-LISSÓN

David Noel FREEDMAN, *The Nine Commandments, Uncovering a Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*, Doubleday, Nueva York 2000, 217 pp.

David Noel Freedman, editor general y coautor de la famosa serie Anchor Bible publicada por Doubleday desde 1956, así como de otros muchos escritos de investigación bíblica, presenta en este libro (escrito con la ayuda de Jeffrey C. Geoghegan y Michael M. Homan, y que ha sido editado por Astrid B. Beck) una tesis que, de ser cierta, daría una unidad e interés particular a los libros históricos de la Biblia hebrea. Escondido en el texto habría un diseño esencial que sigue los mandamientos que Moisés recibió en Sinaí (Horeb). Los libros de la historia fundamental del pueblo escogido, desde Éxodo a Reyes, revelarían el desafío de Israel a los mandamientos que recibieron de Dios por Moisés, y en consecuencia, la captura de Jerusalén, la destrucción del Templo, y el exilio en Babilonia. La tesis implica un editor que presenta esta larga historia de crímenes y castigo, en torno a un mensaje central: no es Dios el que ha abandonado a su pueblo; es Israel quién ha abandonado a su Dios, transgrediendo, uno tras otro, libro tras libro, todos sus mandamientos. La idea tiene gran atractivo, sobre todo hoy, cuando la investigación sobre los libros del Antiguo Testamento parece disgregarse por todas partes como las migajas de un pan seco que ha perdido su vitalidad. La tesis de Freedman devuelve a la Biblia Hebrea una unidad y solidez extraordinarias, así como una nueva belleza literaria y dramatismo teológico. Si está en lo cierto, habría que aceptar que la redacción final de toda la obra estaba fundada en un plan general con una estructura particular. El hilo conductor de las transgresiones del pueblo escogido revelaría la presencia de un editor general (un redactor R) que merecería, cien años antes que Herodoto, el título de padre de la historia.

Una primera lectura del libro encuentra el argumento persuasivo. Uno podría preguntarse por qué es un diseño «escondido», como dice Freedman en el título. El lector de la Biblia Hebrea resumiría los libros históricos reconociendo ese «hilo» conductor de alguna manera pues es obvio que se trata de la historia de un pueblo desleal a un Dios fiel. El discurso de Moisés en Deuteronomio lo decía con claridad: la violación de la alianza traerá la destrucción del pueblo. Pero Freedman intenta probar que los libros históricos documentan las transgresiones a los nueve mandamientos, un libro por cada pecado, en perfecto orden. ¿Qué pasaría con el décimo mandamiento que se queda sin libro? El autor defiende que el décimo mandamiento es un caso especial porque se refiere a la motivación o actitud del pecador y entra por consiguiente en cada uno de los otros nueve. Presentando y argumentando su tesis, recorre cada uno de los mandamientos, afinando la noción de cada uno de ellos como sólo un erudito bíblico puede hacerlo, a veces con sorpresas de interés. Este proceso de delimitación los purifica e ilumina de nuevo haciéndolos más relevantes para un tiempo de confusión moral y desmoralización como el nuestro.

He leído este libro, después de ver una serie de televisión dirigida por Krzysztof Kieslowski, titulada: *El Decálogo* (guión y texto del mismo Krzysztof Kieslowski y de Krzysztof Piesiewicz); diez películas producidas para la televisión polaca por Ryszard Chutkowski (1988), que es una obra artística de primera calidad, y cuya substancia puede ser otro intento extraordinario, en un medio muy diferente de la erudición bíblica, para encontrar la razón de ser e importancia actual de unos mandamientos que han sido y siguen siendo centrales en la tradición judía y cristiana. Es una serie de diez películas cortas (menos de una hora de duración) hechas para la televisión polaca en 1988 y que hace poco ha aparecido en formato de vi-

deo. Durante años han tenido un recorrido obligado en festivales de cine; en el nuevo formato son ya accesibles al gran público. La serie la escribió Krzysztof Piesiewicz, y fue dirigida por Krzysztof Kieslowski, más famoso por su trilogía de color. En lugar de ofrecer una «recreación» más o menos moralizante de los diez mandamientos, estos dos artistas les han dado la vuelta presentando en cada historia con inteligencia y originalidad uno de los mandamientos como si fuera algo nuevo y sorprendente. El arte de esta serie extraordinaria es tal, que trasluce el sentido profundo y el humanismo irrepachable de cada mandamiento.

Todas las historias ocurren en tiempo actual (finales de los años ochenta) en unos edificios de apartamentos, típicos de cualquier ciudad moderna europea, y algunos personajes aparecen con gran efecto en varias películas de la serie. El valor e impacto de la serie es acumulativo, y película tras película, mandamiento tras mandamiento, el espectador se encuentra en un auténtico viaje de búsqueda de la verdad moral y de la verdad sobre el ser humano en su destino en la tierra. En el cuarto mandamiento, por ejemplo, una joven descubre en el cuarto de su padre un sobre escrito por su madre que murió poco después de que ella naciera, con la instrucción de abrirlo después de su muerte; le revela que ese hombre no es su padre biológico y la revelación lleva a los dos, «padre» e «hija», a un examen de su conducta y de su relación, y el espectador entiende el mandamiento de una nueva manera y con otra profundidad de la que puede tener en una lectura rutinaria. En otra otra película (el quinto mandamiento), un joven mata brutalmente a un taxista, y la crueldad del acto queda subrayada; pero poco después él mismo es juzgado y condenado a muerte, y su abogado no puede hacer nada frente al poder del estado con la pena capital. El contraste hace temblar al espectador. ¿Se trata de ojo por ojo y diente por diente? ¿Hasta dónde llega hoy ese mandamiento? En el sexto mandamiento, un joven aparece obsesionado con una mujer que vive en un edificio enfrente suyo, y cuyas frívolas aventuras sensuales espía obsesionado con un telescopio. Aquí, el «no adulterarás» se va transformando en una lección de qué significa amar a otra persona, como si los personajes del relato subieran una escala hasta el primer mandamiento. En el octavo, una investigadora del holocausto judío que ha traducido las obras de una profesora de ética en la universidad, asiste a una de sus clases y cuenta su propia historia como si se tratara de un caso de conciencia. El resto de la historia se convierte en un retrato profundo del poder de la verdad como fuerza redentora. No todos los mandamientos son pequeños dramas, aunque la transgresión siempre lo es. En la última película de la serie (el décimo mandamiento), dos hermanos heredan de su padre una colección de sellos de enorme valor, la mejor en Polonia. Sin embargo, la codicia que despierta en ellos les lleva a perderla en lo que resulta una comedia negra por excelencia. Aquí, el «No codiciarás los bienes de tu prójimo» se traduce también, aún en un mandamiento más elemental, «No codicies tus propios bienes».

El decálogo ha recibido merecidos elogios de la crítica; sería deseable que el filósofo moral o el teólogo se sentaran frente al televisor para apreciar la relevancia y profundidad de las viejas tablas de la Ley mosaica de manera tan original y curiosa, perceptiva y perturbadora, en una de las grandes obras del arte de la pantalla.

Tanto el libro como las diez películas reflejan la perenne actualidad del Decálogo del Sinaí, que expresan el invariante moral que Dios inscribió en la conciencia humana, revelado positivamente al pueblo judío y, en él, a toda la humanidad.

Álvaro DE SILVA

Javier GÓMEZ DíEZ, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI*, Desclée de Brouwer («Religiones en Diálogo-Teoría», 4), Bilbao 2000, 268 pp.

Se publica este libro en la colección «Religiones en Diálogo» de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid y, dentro de ella, en la sección dedicada a la Teoría. El autor, profesor de historia en la Universidad de Comillas y en el Centro Universitario Francisco de Vitoria, de Madrid, estudia el encuentro de los evangelizadores de la América española del siglo XVI con las religiones indoamericanas y su impacto en la teología misionera. Investiga esos temas en teólogos y cronistas americanos, especialmente en José de Acosta.

El descubrimiento de América supuso, para los europeos, afrontar un continente que no entraba en los esquemas de lo conocido; por ello lo denominaron Nuevo Mundo. La naturaleza, los hombres que la poblaban y las culturas que encerraba no tenían modelos de referencia en los escritores de la Antigüedad clásica y del Occidente cristiano. Ante ello, según Gómez Díez, el pensamiento católico del XVI se enfrentó con tres retos. La falta de referentes en los autores de la cultura occidental, reconocidos como «autoridades», tuvo que ser sustituida por un conocimiento puramente empírico.

La diversidad de los hombres americanos implicó así mismo una dificultad para las explicaciones monogenistas. Todos los testigos que atravesaron el Atlántico reflejan esa diversidad. Obviamente, los teólogos y cronistas apostaron por el monogenismo y apuntaron diversas soluciones para entroncar a los amerindios con los descendientes de Adán y para explicar el poblamiento del Nuevo Mundo. Algunos trataron de engarzar lo nuevo con el mundo clásico. Acosta, es el autor que por vez primera sistematiza los niveles de las culturas antiguas insertando a las americanas entre ellas.

El tercer reto, y el más insidioso, fue el hallazgo de multitud de pueblos que habían vivido durante quince siglos al margen de la Revelación. Esto planteaba un serio interrogante al providencialismo histórico, imperante en la teología cristiana desde Agustín de Hipona. A este tema teólogos, evangelizadores y cronistas americanos dieron tres respuestas: una supuesta predicación apostólica en América (Ramos Gavilán y Antonio Calancha); otros (Mendieta) afirmaron que América recibía el Evangelio por vez primera en la Edad Moderna, y se limitaron a señalar que los caminos divinos son inescrutables; Acosta y Anello Oliva dieron un paso adelante, y sostuvieron que la sabiduría providente de Dios en la evangelización de América se manifestó en la elección del momento en que debían llegar los cristianos: cuando en América se hubiesen constituido grandes imperios, como antes el Imperio Romano, que facilitase la expansión del cristianismo.

Se echa en falta otro argumento providencialista esgrimido por los cronistas, particularmente por Mendieta: la voluntad divina de compensar con la Iglesia americana a una cristiandad mermada por el luteranismo, tesis que el cronista minorita apoyaba en la coincidencia de fechas (1485) entre el nacimiento de Cortés y de Lutero y, al otro lado del Océano, la «consagración» del Templo Mayor de México.

Las religiones indígenas fueron vistas por los escritores del XVI en doble perspectiva: para unos manifestaban huellas de la primitiva revelación, serían los *semina Verbi* de que hablaron ya Motolinia y Mendieta. Para otros autores, las manifestaciones religiosas ameri-

canas eran acciones demoníacas. Muchos autores combinaron ambas explicaciones al plantear el origen de las religiones americanas. Así Acosta que, aunque se inclina por la intervención demoníaca, no deja de apreciar los restos de una religión natural, fruto del primer conocimiento de Dios, entre los americanos.

Gómez Díez destaca la importancia concedida por teólogos y cronistas a la idolatría demoníaca y, en un momento del discurso, la enlaza con las tesis bíblicas sobre el pecado de idolatría (p. 165). A mi entender, este horizonte veterotestamentario que hereda el cristianismo, es un punto clave para captar el impacto de las religiones americanas en la teología del XVI, tema que esta monografía se había propuesto. Por ello, merecería un desarrollo mayor y más central, que aclararía muchos de los juicios sostenidos por teólogos, misioneros y cronistas. Es más, también aportaría una buena perspectiva de fondo al examinar en el capítulo VIII los temas «Redención» y «esfuerzo evangelizador». Otro tema importante y que, tal vez en un estudio posterior, podría desarrollarse con mayor amplitud es el ya apuntado de los *semina Verbi* y su percepción por la teología académica del momento.

El A. contrapone teología académica a la teología misional. Y lo hace en el contexto del debate acerca de la salvación de los paganos que se remonta ya a Agustín de Hipona. Como se sabe, la primera generación salmantina se mostró unánime en este punto, discrepando de la posición que sostendría años después José de Acosta. Es la polémica sobre la necesidad de medio (o no) del acto de fe explícito (o implícito) en la divinidad de Jesucristo. Acosta se apartó de los primeros maestros salmantinos y apostó por la necesidad de conocer expresamente a Cristo para salvarse. Aunque la posición acostiana pueda parecer, a priori, un tanto rigorista, es más consecuente que la doctrina salmantina, que postula como dos formas de fe: una primera fe para la justificación y una segunda fe para la salvación..., lo cual resulta un tanto pintoresco, si se contempla a la luz de la tradición de la Iglesia y, sobre todo, tridentina.

Otro tema estudiado por Gómez Díez es el tan debatido «éxito» de la evangelización. Siguiendo la metodología con que encara el trabajo, apunta tres respuestas en los autores estudiados: el optimismo de los misioneros mexicanos de primera hora: Motolinía, Mendieta (quien clama por la continuidad de lo logrado ante el debacle demográfico de los indígenas que presencia); el pesimismo más radical, que vendría representado por Las Casas, Sahagún y por el cronista peruano Bartolomé Álvarez; y la tesis equilibrada de Acosta.

Gómez Díez ha sabido divulgar un tema de gran interés, no sólo para el historiador de la teología, sino también para los lectores cultos curiosos por conocer los primeros pasos de la evangelización americana. El resultado es un libro lúcido y de lectura muy amena.

Elisa LUQUE ALCAIDE

Andrew GREELEY, *The Catholic Imagination*, University of California Press, Berkeley 2000, 23 ilustraciones en b/n, 213 pp.

En un estudio sobre la imaginación analógica, David Tracy observó que los artistas y teólogos católicos tenían una tendencia a subrayar la presencia de Dios en el mundo mien-

tras que los protestantes tendían a subrayar su ausencia y distancia del mundo. En este libro, Greeley acepta esa tesis para ver cómo se forma el imaginario católico. El creyente católico vive en un mundo en el que la presencia de Dios y su gracia lo permea todo. Las imágenes sagradas, el agua bendita, las medallas y los rosarios, y toda una lista de objetos son una expresión de la fuerza con que el católico cree en la encarnación de Dios. La humanidad de Cristo ha cambiado todo y lo ha hecho con tanta intensidad que el mundo no ha perdido su «encanto», a pesar de la profecía de Nietzsche.

Greeley, que es sacerdote, profesor en la Universidad de Chicago, muy respetado como sociólogo de la religión, y novelista de éxito popular, hace un análisis del «imaginario católico» siguiendo prácticas centrales de la cultura católica como son la celebración de los sacramentos, la comunidad, la fiesta religiosa, el deseo sagrado y el amor maternal de Dios. Greeley no condena otros tipos de imaginario, ni dice que el católico sea mejor que el protestante, pero sí que son diferentes. Aun así, no hay duda alguna de que Greeley se alegra de ser católico y es imposible leer este libro sin sentir la misma alegría y satisfacción. Si su fe le sitúa en un mundo «encantado», en donde a pesar de los pesares y pecados impera el amor y la fidelidad de un Dios que es Padre, los católicos deberían estar encantados de vivir en él. Y de hecho lo están, como prueba con una documentación estadística obtenida, en su mayor parte, de estudios independientes como los que la General Social Survey ha hecho todos los años, desde 1972, o los de la National Science Foundation, y otros organismos internacionales.

Las «coincidencias sugestivas», como dice Greeley con cautela científica, son realmente fascinantes. La visión sacramental que su fe inspira lleva a los católicos (no quiere decir, desafortunadamente, a todos los católicos) a ver lo divino en lo humano, ya sea en el amor conyugal, en la comunidad de vecinos, en la estructura jerárquica de su Iglesia, etc., obtienen el resultado manifiesto de que tienden a gozar más de la vida, aún en la enfermedad o pobreza, a ser más comunitarios, más inclinados a la amistad, a entenderse mejor con otras personas, a frecuentar museos, teatros y bares, y sin duda, a ser más optimistas a la hora de pensar en la salvación. Tienen una imagen de Dios romántica, como un amante maravilloso y fiel. La devoción a María, la Madre de Jesús (Greeley insiste en que de ninguna manera se ha perdido entre la juventud católica), sigue siendo de importancia fundamental y colorea a la divinidad con la ternura y misericordia de una mujer y madre.

Aparte de los datos estadísticos que Greeley usa con gran efecto, el libro tiene considerable interés en lo que se refiere a la transmisión de la fe, y lo convierte en una lectura importante para los que, de una manera u otra, enseñan la fe católica sean obispos, sacerdotes, maestros en escuelas o catequistas en parroquias. Aunque se esté mejorando mucho, es cierto que la mayoría de los fieles católicos en los bancos de las iglesias no leen con frecuencia o entusiasmo las encíclicas papales o los documentos del Magisterio, y quizá tampoco están muy versados en la Escritura o en el nuevo Catecismo. Sin embargo, su imaginación católica nace casi en la infancia y en la niñez, y a poco esfuerzo que hagan los padres o abuelos o los maestros en la parroquia y en la escuela, siguen nutriéndola de manera genial y con alimento imperecedero. Son los seres más cercanos al niño los que con las historias y relatos evangélicos, la celebración de la Navidad en el hogar, el agua bendita y el escapulario, las primeras comuniones, las imágenes de las iglesias y catedrales, y mil maneras más, van for-



mando un tesoro mental que no se pierde nunca y que forma lo que Greeley llama con acierto «el imaginario católico».

Se queja el A. de que, a menudo, los sacerdotes, teólogos, obispos, están un tanto desfasados del auténtico sentir del pueblo cristiano. Por ejemplo, aunque la predicación y actitud del clero hacia el matrimonio solía ser antaño un tanto puritana, describiéndola como vocación de segunda clase, la mayoría de los fieles cristianos no lo han vivido así (gracias a Dios), y han visto en su amor humano un destello del amor apasionado de Dios.

Greeley ha escrito un libro de sociología de la religión lleno de interés y cuyas páginas transpiran la belleza y humanidad, el atractivo y alegría de la fe cristiana.

Álvaro DE SILVA

Carlos LÓPEZ PEGO, *La Congregación de «Los Luises» de Madrid. Apuntes para la historia de una Congregación Mariana Universitaria de Madrid*, prólogo de José María García Escudero, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999, 288 pp.

Carlos López Pego, jesuita y autor de un estudio histórico sobre el Colegio San José de Villafranca de los Barros, lleva a cabo en las páginas que reseñamos una interesante y ágil aproximación a la vida y evolución de la Congregación de Nuestra Señora del Buen Consejo y san Luis Gonzaga, llamada familiarmente de «Los Luises». El estudio comprende el periodo que media entre la fundación, que probablemente data de 1864, y decididamente desde la inauguración de su Residencia de la calle de Zorrilla, el 21 de junio de 1896, hasta la clausura de ésta el 21 de junio de 1965.

En el prólogo, José M. García Escudero nos presenta la congregación de Madrid como la respuesta que la Compañía de Jesús dio a los distintos, e incluso contradictorios, acontecimientos que se produjeron a lo largo de los últimos cien años en España. Ciertamente, a lo largo de la obra se percibe cómo López Pego mantiene siempre una mirada atenta al contexto eclesial, político y social de la España de la época, en el que procura encarnar su relato.

El autor destaca cinco etapas en la historia de la Congregación, que corresponden a los cinco capítulos en los que está dividido el libro. La primera abarca los años 1882 a 1899, los llamados tiempos fundacionales. Un recorrido por los números de la revista *Adalid*, periódico bisemanal católico y literario, órgano escrito de la Congregación, descubre los orígenes y el asentamiento de la congregación, en la que resalta la labor directora del P. Cándido Sanz.

La segunda época, desde principios de siglo hasta el año 1930, se nos presenta como un periodo en general tranquilo, en el que la congregación aumenta, se reorganiza y da origen a otras obras. La más significativa, sin duda, es la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas, impulsada por el P. Angel Ayala. La revista *Estrella del Mar*, órgano de prensa de ámbito nacional de las Congregaciones Marianas, es una de las fuentes principales para conocer esta etapa.

El tercer periodo, desde 1931 a 1939, es el más breve de todos y se centra en los difíciles años de la Segunda República y la Guerra Civil. Son los años de una nueva supresión de la Compañía y la expulsión de la congregación de «Los Luises» de su sede de Zorrilla. Son también los años de la continuidad en el trabajo apostólico desde la clandestinidad al abrigo del Círculo Cultural Católico. El autor cuenta con algunos testimonios de gran interés para reconstruir esta historia.

Desde 1939 hasta 1948, cuarto capítulo de la obra, transcurren años de gran intensidad religiosa en su vertiente de vida espiritual y de actividad apostólica abundante y diversificada. Es el capítulo más amplio y el mejor documentado. El Archivium Romanum Societatis Iesu y, sobre todo, el Archivo de la Provincia de Toledo, sito en Alcalá de Henares, suministran una valiosa información sobre algunos aspectos de la Congregación y de su relación con otras instituciones eclesásticas. Habría que destacar el epígrafe dedicado a las relaciones con la Acción Católica.

Cabría señalar que, en alguna ocasión a lo largo de este cuarto capítulo, se echa en falta mayor rigor crítico en el análisis de las fuentes. Citaremos un ejemplo. Cuando se abordan las relaciones entre la Congregación de «Los Luises» y la labor de algunos fieles del Opus Dei, en la p. 172 se afirma textualmente: «Surgieron también algunas diferencias entre el Director de la Congregación (ya Angel Carrillo de Albornoz) y D. Ramón Ortiz de Ribero, Director de una residencia del Opus Dei en la que, al decir de Carrillo, se impedía a algunos residentes, que eran miembros de la Congregación, cumplir con sus deberes de asistir a sus compromisos de Academias, Círculos, etc. Por otra parte, y siempre según el mismo Carrillo, se criticaba públicamente a la Congregación. Por todo ello, y al fracasar otros intentos más moderados, se vio obligado a dirigir una carta dura a D. Ramón Ortiz en la que afirmaba que prohibiría a los residentes pertenecer a la Congregación mientras estuvieran en esa determinada residencia».

Esta apreciación contiene algunos errores, que ignoro si provienen del testimonio de Carrillo o son conclusiones del A. El hecho es que D. Ramón Ortiz de Ribero fue un sacerdote de la diócesis de Madrid que nunca perteneció al Opus Dei. Además, la residencia que dirigía, el Colegio de San Luis Gonzaga, situado en la calle Zurbano n. 3, no tenía ninguna vinculación con el Opus Dei. Por otra parte, la relación de este sacerdote con el beato Josemaría fue más bien escasa.

En este mismo contexto, al mencionar el intercambio epistolar entre el provincial jesuita Gómez Martinho y el fundador del Opus Dei, habría sido deseable un análisis más completo de las fuentes —las cartas intercambiadas entre los dos fueron algunas más que las mencionadas por el autor—, que permitiría hacerse cargo de las circunstancias que rodearon esa correspondencia.

Finalmente, llegamos al quinto y último capítulo, que abarca el periodo de 1948 a 1965, fecha en la que se cierra y vende la casa de Zorrilla. Son los años denominados de la autocrítica y la evolución radical. El autor aborda el periodo, ciertamente complejo y con muchas implicaciones políticas, teológicas y pastorales; y, sin eludir los temas más comprometidos, sabe presentar en todo momento los aspectos más positivos.

A lo largo del trabajo se hace presente la tensión entre continuidad y ruptura respecto al contexto político y eclesial de cada momento y siempre se procura destacar, sea en las

opciones de continuismo, sea en las de ruptura, los aspectos positivos de las mismas. En todo caso, el juicio queda en suspenso con la expresión: «¿Hubiera podido entonces hacerse de otra manera?», que encontramos varias veces a lo largo del texto.

La obra termina con un capítulo conclusivo de carácter sintético en el que se destacan, siguiendo las etapas establecidas previamente, los rasgos más característicos de cada una de ellas, con lo que se evidencian las continuidades y discontinuidades presentes en los cien años de historia de la Congregación. Para cerrar la monografía, y como puente con la historia más reciente, se incluye un último capítulo en el que se lleva a cabo una exposición de las ofertas de compromiso cristiano organizadas en la actualidad por los jesuitas en el mundo universitario de Madrid.

Serían muchos los aspectos de la obra de López Pego que merecerían ser subrayados, pero los límites de la reseña no lo permiten. No quisiera concluir, no obstante, sin mencionar al menos uno de ellos. Me refiero a la forma en que, a lo largo de sus páginas, se refleja, las variaciones sobre el modo en el que entienden y combinan las diversas dimensiones de la actividad de la congregación: espiritualidad, doctrina, acción apostólica, compromiso temporal...

Federico M. REQUENA

Santiago PETSCHEN (coord.) et al., *Los vascos, América y el 98*, Tecnos, Madrid 1999, 150 pp.

Este volumen recoge las conferencias pronunciadas en la sexta edición, correspondiente a 1998, de las Semanas Vascas que organiza anualmente en Madrid la Delegación en Corte de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País. En esta ocasión, la semana estuvo dedicada al análisis del impacto que tuvo la crisis colonial de 1898 —y, en general, la preocupación por las relaciones españolas con el mundo hispanoamericano— entre la intelectualidad y la clase dirigente política y económica del País Vasco. Los trabajos aquí compilados son, de este modo, profundamente deudores de su primitiva finalidad de ser expuestos ante un auditorio, como se trasluce tanto en el estilo claramente oral de su discurso, como en la casi total ausencia de aparato crítico. Se trata además, por esta misma razón, de una obra de muy amena lectura, lo que en modo alguno ha de entenderse que vaya en menoscabo del rigor e interés de su contenido.

La visión que ofrecen los autores de los diversos artículos sobre el problema abordado es variada, heterogénea y compleja. Ciertamente, es responsable de esto, en gran medida, el espíritu interdisciplinar presente en la Semana, en la que se dieron cita especialistas de la historia económica y política vasca de la época de la crisis finisecular —Juan P. Fusi y Manuel González Portilla—, junto con ensayistas y estudiosos del intrincado mundo de las representaciones ideológico-literarias imperantes en la efervescente sociedad vasca de los últimos años del siglo XIX —Jon Juaristi y Elías Amézaga—. Del mismo modo, también obedece dicha heterogeneidad, como ya reconoce el propio coordinador del evento, a haber reunido en un mismo foro «personalidades de distintas tendencias» ideológicas, lo que añade un mayor grado de interés al conjunto de la obra.

En última instancia, tal complejidad refleja el propio ambiente social, económico e ideológico del País Vasco en torno al 98, y muy especialmente de la provincia de Vizcaya, que desde 1876 estaba experimentando, de manos de la revolución minera e industrial, la mayor y más profunda transformación de su historia. Como se encarga de recordar González Portilla en su artículo, el crecimiento económico que vivió el entorno geográfico de Bilbao, asentado sobre las bases de la industria siderúrgica y unos fortísimos lazos inversores y comerciales con Europa, vino a transformar radicalmente todos los ámbitos de la sociedad tradicional vizcaína, y en general vasca. Fusi, por su parte, se encarga de traducir en el terreno de la política los efectos de estas transformaciones económicas y demográficas que sufre la Vasconia industrial. La última década del siglo XIX será así la del nacimiento de sendas ideologías de masas —en contraste con la rigidez y elitismo del sistema político de turno partidista de la restauración—, con dos exponentes claves en el País Vasco, contrapuestos ideológicamente pero hijos de una misma coyuntura: el socialismo y el nacionalismo vasco. La crisis de 1898 supondría, para ambas corrientes ideológicas y sus correspondientes organizaciones partidistas, su auténtica eclosión pública y su primer avance significativo en el escenario político vasco —proceso que llevaría, a lo largo de tres décadas, a una definitiva liquidación del esquema partidista de la Restauración, e incluso del propio sistema y de su cabeza visible, el rey—.

Las otras dos intervenciones se centran en el análisis del pensamiento político de algunos de los más destacados representantes de esa particular «generación vasca del 98» que, según defiende Juaristi y también reconoce Amézaga, floreció en el País Vasco, y más concretamente en el Bilbao en desarrollo de fines de siglo, como un síntoma más de su vitalidad. Una «generación vasca» que heterogénea en sus planteamientos políticos, literarios —Juaristi habla de un profundo eclecticismo estético entre sus filas, desde un neorromanticismo acrónico hasta el modernismo, pasando por el costumbrismo—, lingüísticos —escritores en lengua castellana y en euskera, entre estos últimos algunos de los exponentes pioneros del «renacimiento» literario euskérico del primer tercio del siglo XIX—, e incluso políticos. Así, Amézaga defiende la existencia de tres grupos dentro de este 98 vasco: el que deriva hacia un nacionalismo hispánico, como Pío Baroja, Miguel Unamuno o Ramiro Maeztu; el que se centra en lo económico-industrial, capitaneado por Julio de Lazurtegui; y el grupo fundador del nacionalismo vasco, con figuras como Sabino Arana o Ulacia; este mismo autor, además, se encarga de hacer una semblanza de la evolución política divergente de los tres grupos mencionados hasta la Segunda República.

Juaristi, por su parte, dedica su trabajo al análisis de la presencia de América y lo americano en la obra y vida de algunos de estos vascos del 98; una presencia que, en muchos de ellos, trasciende de lo intelectual y llega a lo vivencial, pues conocen muy de cerca, por experiencia personal y familiar, un fenómeno muy extendido en la sociedad vasca, la emigración a Ultramar. Ciertamente, señala Juaristi, la presencia de lo americano en sus escritos es desigual, pero puesta en comparación con otros grupos regionales del 98 español, es notablemente superior. Todos los autores que analiza Juaristi vienen a coincidir en la necesidad de estrechar los lazos entre España e Hispanoamérica desde una nueva posición que supere el colonialismo, como remedio a las consecuencias del desastre; varían, no obstante, las modalidades de este nuevo contacto español con su América, como el «regeneracionis-



mo migracional» que propugna Grandmontagne, el «nacionalismo lingüístico» de Unamuno, el «integrismo reaccionario» de Maeztu, o la combinación de estos tres factores que, eclécticamente, defenderá Salaverría.

Se trata ésta de una obra, por tanto, sumamente reflexiva, que aporta una visión y unas claves interpretativas esclarecedoras de un período de la historia vasca que, aparte de su intrínseco interés, sigue hoy en día llamando la atención por ser el momento en que se formaron, en gran medida, las bases ideológicas de lo que ha sido el País Vasco a lo largo del siglo XX.

Óscar ÁLVAREZ GILA

Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, I. *Des dels orígens fins al segle XV*, Facultat de Teologia de Catalunya («Col·lectània Sant Pacià», 32), Barcelona 1999, 1054 pp. (segona edició, revisada i ampliada).

Evangelista Vilanova, profesor emérito de Historia de la Teología de la Facultat de Teologia de Catalunya (con sede en Barcelona), publicó en 1984 el primer volumen de la que, con los años, sería una «Historia de la Teología» clásica en los ámbitos universitarios europeos. Traducida al castellano (1987), italiano (1991) y francés (1997), se halla al alcance de cualquier lector culto. La versión francesa, muy enriquecida, como señala el autor en la presentación de esta segunda edición, exigía una nueva edición en su lengua original.

Hace tiempo redacté una reseña de esta obra (ScrTh 17 [1985] 707-709), en la que ya intuía el relieve y la aceptación que habría de tener. Las expectativas se han cumplido ampliamente, de lo cual nos alegramos sobremanera. En aquella ocasión dialogaba con el autor sobre dos cuestiones, que consideraba de importancia: el tema de la expresión de la fe (la discusión sobre la «fe pura»); y la inclusión, en una Historia de la Teología, del desarrollo del canon y del símbolo de la fe (debate sobre la noción de fuente o de lugar teológico). No sé si será ahora el momento de retomar esos temas, a la distancia de tres lustros y después de tantas horas de conversación directa con el autor, tanto en el benemérito cenobio de Montserrat, donde él reside, como en las reuniones anuales de la ya extinta Associació de Teòlegs Catalans. En todo caso, sospecho que el autor ha evolucionado en sus planteamientos, como también el que suscribe estas líneas, y que ya no tiene sentido mantener, en los mismos términos, el diálogo iniciado *in scriptis* hace años.

Conviene señalar, ante todo, la dedicatoria a Marie-Dominique Chenu, *in memoriam*. La carta-proemio cheniana que se publicaba en la primera edición de 1984, sigue aquí, con toda justicia, como un frontispicio, presidiendo el libro desde su comienzo. Evidentemente, el autor ya no puede decir que esta obra sea fruto de sus clases, puesto que ha recibido entre tanto el justo premio del descanso sabático, lo cual le permite dedicarse con mayor intensidad, si cabe, tanto a la revista «*Questions de vida cristiana*», que continúa dirigiendo, como a la *Storia del Concilio Vaticano II*, que auspicia Giuseppe Alberigo. Señala en la nueva presentación cuál es su propósito: «No ofrecer una síntesis acabada, cosa que sería prematura y

excedería mis posibilidades, ni proporcionar una bibliografía exhaustiva, que puede hallarse en otros lugares, sino presentar panorámicamente cómo se ha hecho la teología a lo largo del tiempo y sugerir soluciones parciales o provisionales, que nos ayuden en esta hora en que hemos tomado conciencia de que la historia de la teología es una tarea urgente e importante en la reflexión sobre Dios». A este tema, precisamente, alude Chenu en su carta-proemio, cuando dice que la historia de la teología no es algo curioso o de interés erudito para la Teología, como lo puede ser para otras ciencias conocer su propia historia; el objeto propio de la Teología incluye, de suyo, la dimensión histórica. Vilanova se atreve, por ello, a presentar una propuesta que, en virtud de lo que se acaba de decir, no es sólo metodológica, sino también epistemológica: «Recomendaría —fundado en mi propia experiencia— que la teología —como tantas otras asignaturas— fuese enseñada como historia. De esta forma, los alumnos comprenderían, desde los primeros cursos, que el conocimiento no es algo fijo [en el sentido de definitivo], sino una fase del desenvolvimiento humano y cristiano, con un pasado y un futuro».

En su breve introducción general, que se mantiene sin modificaciones, Vilanova distingue, en el desarrollo de la vida de fe de la Iglesia primitiva, dos niveles: el par constituido por la *propositio* y el *auditus fidei*, cuya historia es la «Historia de los dogmas»; y el *intellectus fidei*, o ciencia teológica. Es obvio que la «Historia de los dogmas» y la «Historia de la teología» se implican mutuamente y se exigen, en algún sentido, como se advertirá en esta misma obra.

La ciencia teológica se desarrolla como reflexión acerca del germen inicial contenido en la Sagrada Escritura (pp. 26-27). Con todo, aunque el autor sólo lo exprese implícitamente, es preciso afirmar que la tradición es la fuente de la que mana la Escritura, pues ésta se origina de la experiencia de Jesús asumida por los creyentes o, mejor dicho, acogida por sus testigos. Quién sabe si no hubiera sido interesante un capítulo, en la primera parte, sobre la Gran Tradición de la Iglesia, resolviendo la aporía del «et... et».

La nueva versión de este primer volumen conserva la estructura original. Se divide en cinco partes: «teología del principio» (según la terminología rahneriana), teología patrística, teología bizantina, teología monástica y teología escolástica, la parte, con mucho, más extensa. Sin embargo, tanto la primera parte (en la que todo se contiene en germen) como la segunda están profundamente modificadas. La primera se ha ampliado con el epígrafe «Suplement per la segona edició catalana» (pp. 91-119). La segunda ha sido muy modificada, no sólo por la reordenación de los materiales, sino por nuevos contenidos. Vilanova se interesa ahora mucho más por lo que denomina el «universo de la gnosis», al que dedica un capítulo entero, en el que inserta algunas piezas de la primera edición: un breve estudio de los Padres apostólicos y un epígrafe dedicado a San Ireneo de Lyon. Hay referencias amplias no sólo a los grupos gnósticos (marcionitas, montanistas, etc.), sino también a Plotino y las implicaciones de éste en el vasto movimiento gnóstico. En el capítulo segundo, Orígenes, que antes merecía un capítulo íntegro, ha sido redimensionado, aun cuando Vilanova le profese una gran admiración, como era de prever; en cambio, aparece el interesante tema de la teología política en el siglo IV, al que ahora se concede tanto relieve, por su posterior influjo en el plenomedievo. Sendos capítulos dedicados al desarrollo de la teología trinitaria y cristológica, que son más bien (¿podría ser de otro modo?) una historia del dogma, vienen a con-

continuación. Ha desaparecido el capítulo dedicado a San Gregorio Niseno (reducido ahora a un epígrafe); San Agustín (antes un capítulo propio) ha sido incorporado al capítulo dedicado genéricamente a la patrística latina, con un apéndice nuevo sobre la controversia pelagiana; aparecen más destacados Tertuliano y San León Magno, antes preteridos; etc. No hemos observado cambios significativos en los capítulos dedicados al Dionisio Pseudo-Areopagita, Boecio y Gregorio Magno. Valgan estas anotaciones para señalar que el autor se ha inclinado más hacia la «historia de los dogmas», balanceando sus intereses más inclinados al estudio de los autores. En el resto de la obra se mantiene substancialmente el mismo esquema y contenido, salvo la bibliografía, que se ha puesto al día. El capítulo tercero de la quinta parte, dedicado a las teologías y filosofías en el Islam y el judaísmo, especialmente los epígrafes sobre el pensamiento filosófico-religioso judaico, es la excepción, porque aquí se advierten algunos retoques en la materia y en la titulación de los epígrafes. En estos apartados ha intervenido, enriqueciendo los materiales, Eduard Feliu.

Valgan los detalles que acabo de exponer, como indicativo de que nos hallamos ante una obra nueva, no sólo por la distribución de la materia o algunos anejos incorporados, sino, sobre todo, por el espíritu que preside el volumen. Ahora Vilanova se vuelca, más que en 1984, hacia la «Historia de los dogmas», disciplina de gran tradición y raigambre en el mundo académico germánico, aunque sin abandonar, por supuesto, el fin primordial de su proyecto, que es una «Historia de la teología». No obstante, y por propio convencimiento, el autor no olvida la dificultad que la formulación técnica de la fe planteó en los primeros siglos, en los que no siempre resultaba fácil distinguir entre la ortodoxia y la heterodoxia, por una deficiente herramienta especulativa y por la proximidad de la especulación con los orígenes.

Quizá, por señalar algún *desideratum*, si el autor se anima a una tercera edición revisada, me atrevería a señalar las páginas 814 y 815. Allí Vilanova ofrece un diagnóstico un tanto dramático de la crisis del tomismo y de la «perplejidad actual de la teología dogmática en el interior de la Iglesia». ¿Acaso no cabría contemplar también las aportaciones positivas de la teología de nuestra época?

En todo caso, este volumen, esfuerzo admirable de muchos años de trabajo, queda como ejemplar en el camino de los historiadores del pensamiento cristiano; como modelo, en definitiva, para el científico que no se conforma con unos resultados alcanzados, sino que persigue ansiosamente lograr una mayor perfección en su conocimiento de la cosa tal como fue, «die Sache wie sie eigentlich war», como nos recordaba el gran Leopold von Ranke.

Josep Ignasi SARANYANA